

LA VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA, LE PECHE SANS LA PEUR : REDEMPTION, GENRE ET EVOLUTION DU SCHEMA SOCIAL

Jeanne RAIMOND

Université de Nîmes, IIS, GRES

Palabras Clave: *Vida de santa María Egipciaca*, redención, género, evolución del esquema social

Resumen: Tras poner en evidencia las ambigüedades o licencias de la *Vida* respecto a los modelos de la literatura hagiográfica o mariana se cuestionará el enfoque que da el texto a la relación diferente de las mujeres al pecado y a la redención. Tras numerosos extravíos, la singularidad del renacer espiritual de María Egipciaca pasa primero por la imitación de Cristo para acabar en la adecuación a los modelos de la Madre Confesor, del guía espiritual cuyo papel desempeña entregando el relato de su vida a un monje encargado de divulgarlo. En esta primera version castellana de la *Vida de santa María Egipciaca* la prostituta, revestida de todas las virtudes –masculinas– llega a ser una figura compensadora de noble varón.

Mots clés : *Vida de santa María Egipciaca*, rédemption, genre, évolution du schéma social

Resumé : À partir d'une mise en évidence des ambigüités et les licences prises dans la *Vida* par rapport aux modèles de la littérature hagiographique ou mariale on questionnera le traitement réservé dans ce texte à la relation différente des femmes au péché et à la rédemption. Après bien des égarements, la singularité du renou-

veau spirituel de l'Égyptienne passe d'abord par son imitation du Christ, puis par l'adéquation aux modèles de la Mère Confesseur et du guide spirituel dont elle joue le rôle, confiant le récit de l'histoire de sa vie à un moine qui devra le divulguer. Dans cette première version castillane de la *Vida de santa María Egipcíaca*, la pècheresse parée de toutes les vertus –masculines– est alors une figure de renouveau seigneurial.

Keywords: *Vida de santa María Egipcíaca*: redemption, gender, evolution of the social pattern

Abstract: Having brought to the fore the ambiguities and licentiousness woven into la *Vida* with regard to the models of Marian and hagiographic literature, we will question the way this text deals with the particular relation women entertain with sin and redemption. After many a straying, the singularity of the Egyptian's spiritual renewal goes first through her imitation of Christ, then through her consistency with the models of Mother Confessor and spiritual guide she plays the role of. Thus, she will entrust a monk to spread the narrative that tells the story of her life. In this first Castilian version of the *Vida de santa María Egipcíaca*, the sinner, all decked out with every virtue –male ones– appears as a figure of seigneurial renewal.

C'est sur les vers qui suivent que s'achève la *Vida de santa María Egipcíaca*:¹

El santo abat ploró muy fuerte,
cuandol' oyó contar su muerte;
e los monjes, que eran hí,
todos ploraban otrosí.

Mucho emendaron de la su vida
por enxemplo d'esta María;

¹ Il s'agit une œuvre reprise vers 1215 par un poète anonyme de la Rioja et directement inspirée d'une *Vie* française, *La légende de Sainte Marie l'Égyptienne*, elle même construite à partir d'un modèle latin du VII^e siècle rédigé par Sophrone, patriarche de Jérusalem de 634 à 638.

e nos mismos nos emendemos,
que mucho mester lo habemos; e roguemos

a esta María, cada noche e cada día (v.1428-1438).

La question de la désignation des hommes comme principaux bénéficiaires de l'exemple donné par la vie d'une prostituée mérite sans doute quelque attention.

L'interprétation médiévale des évangiles et autres textes sacrés privilégiant le caractère unique et exceptionnel de chaque homme et percevant l'ensemble des femmes comme un groupe promeut au Moyen-Âge une partition confortable. Dans le groupe des femmes il y aurait antagonisme entre les vierges ou les mères et les tentatrices, Marie ou Ève, comme toujours. Dans le texte qui nous occupe Ève est représentée par Marie l'Égyptienne, elle même souvent confondue avec Marie-Madeleine. Les femmes mariées, les mères ou les femmes en détresse, choisissent la voie du salut dans une vieillesse pieuse, les autres se débattent entre le péché et la rédemption et le contraste entre ces femmes et la Vierge est glosé à l'infini dans la comparaison que développe Bernard de Clairvaux entre Ève et Marie et qui occupe toute la soixantième *cantiga de Santa María*, entre autres textes de référence. Même si ce qui apparaît dans les aventures des jouvencelles des *Cantigas*, des nonnes des *Milagros de Nuestra Señora* est une relation différente des femmes au péché, à la peur, une relation déterminée par une adéquation de chacune au genre qui l'a façonnée en fonction de l'évolution du schéma social, n'est-ce pas encore et toujours à des hommes que ces textes s'adressent, aux compagnons de quête spirituelle des auteurs ? ²

² Je me référerai parfois au traitement que proposent du péché féminin, de ses causes et de ses conséquences, à deux textes très différents, les *Cantigas de Santa*

Marie l'Égyptienne se distingue des autres prostituées repenties par bien des aspects. Elle est vraiment la femme sauvage, par sa rébellion, par son itinérance et sa retraite au désert. Elle n'est incluse dans aucune communauté. C'est donc une figure unique et inquiétante dont la légende sera finalement peu diffusée dans la chrétienté occidentale du Moyen-Âge. Il sera donc question ici de comprendre comment ou pourquoi ce qui le crée éloigne le personnage. La sainte, qui aurait vécu entre 344 et 421, serait partie sur les chemins pour assouvir un appétit sexuel sans bornes avant de rejoindre le désert pour y mourir seule mais réconciliée.

Dans *La Vida*, la première version castillane de son histoire, s'élabore, entre clergie et jonglerie le récit contradictoire de la vie d'une femme qui vécut comme un homme. Comme celle de toute *Vie* de saint, de tout récit hagiographique, la lecture de *La Vida de santa María Egipciaca* est censée participer à notre édification. Ce caractère didactique pourrait lui ôter tout charme poétique si on n'y trouvait dès les premières strophes des marques de jonglerie qui nous mettent en position de spectateurs, de récepteurs que leur complicité sollicitée prédispose au partage. Jonglerie surtout dans les développements de la narration de la vie de débauche : notre découverte du protagoniste sera pleine d'émotions, mais jonglerie aussi dans cette adresse « *Oit, varones* » qui désigne un auditoire masculin averti, averti des manières de son interlocuteur et de ses exigences, et désireux de connaître une légende déjà fondatrice, une adresse presque familière donc, ce qui n'allège ni l'injonction ni la menace mais assimile l'auditeur au pécheur qui l'instruit. L'absence de demande initiale d'aide

María d'Alphonse X et *Los milagros de Nuestra Señora* de Berceo, ce dernier étant écrit en *cuaderna vía*.

divine, rare dans un récit hagiographique se voit immédiatement compensée par des mises en garde cohérentes avec l'ambiguïté de l'œuvre: «Si escucharedes esta palabra / mas vos ualdra que huna fabla» (v.15-16).

Une autorité religieuse sévère s'exprime très vite par des ordres, et soumet l'éventuelle récompense des auditeurs à leur exécution, leur plaisir à l'obéissance : « Todos aquellos que a Dios amarán / estas palabras escucharán » (v.7-8), « grant gualardón end' recibirán » (v. 10). De plus le groupe des pécheurs est désigné dès la dixième strophe : Satan a installé sa demeure en chacun des hommes « Dios del çielo non crió pecado/ maguer que es en todos homnes assentado » (v.45). Ainsi les 77 premiers vers vont-ils constituer une introduction moralisatrice strictement cléricale qui prévient contre la vanité de la repentance tardive appuyée par une unique citation de Saint Augustin (v.54) mais immédiatement soutenue par la présence de l'institution ecclésiale et de son vecteur. Précédant la première évocation de la sainte, un avertissement place la narration à venir dans la droite ligne du concile :

Esto sepa tod' pecador
que fuer' culpado del Criador,
que non es pecado
tan grande ni tan horrible,

que Dios non le faga perdón
por penitencia ho por ,
qui se repinte de coração,
luego le faze Dios perdón (v.26-33).

Le quatrième concile de Latran de 1215 institue en effet pour les prêtres l'obligation de prêcher en langue vernaculaire et pour tous celle

de se repentir, de se confesser et de communier :³ Ne sacrifiant pas à la rhétorique cléricale, le narrateur n'a recours qu'à quelques savoirs antérieurs imprécis « Maria la oi nombrar » (v.79). Cette absence de références renforce l'obligation de considérer cette indéfinition comme significative d'universalité : cette fille folle n'est qu'une parmi tant d'autres. C'est une enfant « de grand natura »⁴ mais nous ne saurons jamais qui elle est, ni qui sont ses parents.⁵ Son éducation échoue car, indocile, « Non preçiaba su castigamiento/ Más que si fuesse hun viento » (v.102-103).

³ Canon 21 del cuarto Concilio de Letrán : *Omnis utriusque sexus* : «Todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de discreción, confiese fielmente él solo por lo menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote, y procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere, recibiendo reverentemente, por lo menos en Pascua, el sacramento de la Eucaristía, a no ser que por consejo del propio sacerdote por alguna causa razonable juzgare que debe abstenerse algún tiempo de su recepción; de lo contrario, durante la vida, ha de prohibírsele el acceso a la Iglesia y, al morir, privársele de cristiana sepultura».

⁴ Sur la notion de « natura » voir Georges MARTIN, « Stratégies discursives et linguistiques du légiste. La « naturalité » [*naturaleza*] dans le *Septénaire* d'Alphonse X le Sage (Castille, c. 1260). Le *Septénaire*, loi III « *la natura los ayunta por linaje* » « Et l'homme a aussi une grande obligation de nature envers son père et envers sa mère. L'obligation envers le père est très grande, car celui-ci l'a engendré au moment opportun et a perdu de sa propre substance pour que l'autre soit. [...] L'homme a aussi une grande obligation envers sa mère, car elle a pris part à le faire, peiné pour le porter, couru le danger de le mettre au monde et mis tout son cœur à le nourrir. »

⁵ Luz María Del Amo Horga , *María Magdalena, la « Apostola apostolorum »* rappelle que sa vie est à nouveau glosée dans La Légende Dorée, dans laquelle Jacques de Voragine précise que Marie Madeleine est issue d'une famille aisée de Béthanie et ne se prostitue que par vice, que cette sœur de Lazare est convertie par Jésus, qu'elle se repent, le suit et prêche la bonne parole. Ses dernières années sont jalonnées de miracles mais jamais bien sûr elle ne pourra donner les sacrements. Elle souligne qu'à la fin du Moyen-Âge son nom évoque davantage la pécheresse que le premier disciple du Christ. La figure de l'ermite repentante l'emporte sur celle de la femme engagée aux côtés du Christ.

Marie est-elle fille folle ou simplement fille ? Existe-t-il une sagesse de la femme mal gardée ? Cette folie n'est-elle pas d'abord l'expression de l'infériorité de la femme, de l'imperfection de sa nature ? Cette folie est à la fois la conséquence et la cause d'une sexualité débridée : « mancebía la dominaba » dit le vers 125. Elle entraîne l'Égyptienne sur la voie de l'excès dans la recherche du plaisir, mais aussi, à l'âge de douze ans, sur la voie de la prostitution, quand s'amorce la rupture avec sa famille pourtant aisée :

E después le vino acordar
Que dexasse su liante
pora la fer su voluntad,
hir se querie de la cuitât (v.130-134)

« sus parientes todos dexo
assi que más nunca los vio » (v.136-137)

Le voyage qu'elle entreprend n'a rien d'une quête. Marie prostituée ne craint pas la mort, elle ne considère pas la présence de l'Esprit, elle affirme son obstination et en joue. Elle planifie ses tâches en fonction de ses envies, même pas de ses besoins. Son envie de voyage entraîne même une accélération de la fréquence du péché, du choix de partenaires aisés à la négociation de ses charmes contre un passage vers Jérusalem. L'image de cette jeune femme qui s'en va accompagnée par un petit oiseau (v.144-147) évoque sa légèreté et son inconscience. Selon Fernando Banos Vallejo cet oiseau absent de tous les autres textes sur Marie signifie son goût immodéré et sa pratique du plaisir sexuel.⁶ Et nous

⁶ Fernando Banos Vallejo, «Simbología animal en la hagiografía castellana». In *Actas del III Congreso de la asociación hispanica de literatura medieval*, (Salamanca 3-6 oct. 1989), tomo 1, Salamanca, 1994, pp. 139-147.

retrouverons l'oiseau sur l'embarcation qui la mène à Jérusalem (v.321-325). Là non plus pas de tension vers la Terre Sainte, mais l'expression d'une lassitude et d'une certaine curiosité, une fuite en avant éventuellement.

Marie semble libre, du moins sait-elle rompre des liens, ne respectant pas le schéma hiérarchique en usage. Si sa « *folia* » est éminemment féminine, elle est prétexte à la liberté de mœurs et de mouvement. Marie intervient toujours sur son propre développement, sur sa vie sexuelle, sexuelle et non sentimentale. En rébellion contre son père, sans relation particulière avec sa mère elle rompt tous les liens pour l'insoumission, le voyage, l'aventure, le désir et l'argent. Elle dirige sa vie, personne ne peut la contraindre ni à pécher ni à se repentir.

La brutalité de sa rupture a ceci de commun avec celle de François d'Assise que c'est une rupture avec le milieu. C'est au début du XIII^e siècle que naissent les ordres fondés et gouvernés par des pères, les frères, qui partent tout de suite sur les routes parler aux peuples dans leurs langues, et qui fondent tout de suite des tiers ordres. La brutalité et la force de cette décision nous renvoient donc à la fois à des bouleversements éventuels, comme le seraient la fin— chronologique ou culturelle — possible d'un âge féodal et l'émergence d'un nouvel ordre social. Marie l'Égyptienne, fille de haut rang promise à un avenir d'épouse riche. (str. 29-30) quitte une structure d'obéissance au père du monde pour, collaborer, *post mortem*, à l'édification d'une autre structure, se rendant finalement à la nécessité ordinaire de la transmission masculine.

Alors que son absence dans les deux textes postérieurs, les *Can-
tigas* et les *Milagros*, n'a d'égale que celle du corps des hommes, le corps des femmes se trouve ici presque glorifié par une description enthousiaste et enthousiasmante en termes convenus du langage

amoureux dit courtois.⁷ Marie resplendit de beauté, de jeunesse, de joie de vivre :

Abié redondas las orejas,
blanquas como leche d'ovejas;
ojos negros,[...]

La faz tenié colorada,
como la rosa cuando es granada;
boqua chica e por mesura
muy fermosa la catadura.
Su cuello e su petrina,
tal como la flor dell espina.
De sus tetiellas bien es sana
tales son como magaña.
Bracos e cuerpo e tod' lo al
blanco es como cristal (v.213-26).

Mais la reprise de tous les topiques de la poésie courtoise est-elle vraiment pertinente dans un ouvrage hagiographique ? Les allusions diverses à la tentation à laquelle succombent tous les hommes sont-elles de nature à les éloigner du péché ? Ne la banalisent-elles pas ? Le récit des errements de Marie prend parfois une tournure *cazurra* et s'il est donné comme nettement distinct d'une vulgaire fable il porte des éléments qui ne sont pas forcément propices à la

⁷ On situe la date d'écriture du *Traité d'amour* de André le Chapelain entre 1174 et 1186.

méditation monacale.⁸ La mise en garde cède le pas à l'évocation complaisante des ébats de l'Égyptienne:

Ella los recibí de volonter
porque fiziessen su plazer;
e pora fer todo su vicio,
los mantenie a grant delicio (v.160-164).

C'est sa *lozanía* qui l'emporte, sa jeunesse, son goût pour le plaisir plus que sa vénalité :

Porque era tanto bella e genta,
mucho fiaba en su juventa;
tanto amaba fer sus plageres,
que non ha cura d'otros aberes (v.89-92).

Et elle ne se livre à un calcul cynique que lorsque elle propose l'échange presque blasphématoire de son corps contre une place dans un bateau pour la Terre Sainte. Marie n'a pas ni le sens du péché, par manque de respect d'autrui et d'elle même qui « a todos homes se baldonaba », ni le sens du salut. Sa folie c'est de ne rechercher que le plaisir sans souci de l'avenir de son âme : « nol miembra que ha de morir » (v.167) « que nol membraba de morir » (v.93) Elle n'a en effet aucune conscience du temps ; l'éternité n'est pas envisageable pour une aussi jeune fille alors que les fiancées des livres de miracles ont déjà fait ou subi un choix qui engage leur avenir aux côtés d'autrui, un autrui masculin ou féminin soumis à un ordre

⁸ Voir *Connie L. Scarborough*, « Santa María de Egipto: la vitalidad de la leyenda en castellano ».

(mariage ou entrée dans les ordres) donné comme essentiellement conforme aux desseins divins. A l'inverse des femmes des *Cantigas* par exemple l'Égyptienne est une personne non socialisée, presque une sauvageonne que personne n'aurait éduquée. L'évolution de cette enfant montre que le baptême qu'elle a reçu ne suffit pas pour éloigner le mal ; que son éducation de fille échoue « malamientre feue ensenyada » dit le vers 83. Quand sa mère la met en garde contre la colère du père, contre le risque de misère et lui promet un bon mariage elle ne mentionne pas la colère de Dieu qui va se traduire par l'exclusion sociale. Marie l'Égyptienne n'était vraiment protégée par aucune institution d'autorité.

Seule ombre sur ce portrait de jeune inconsciente, l'évocation de sa dureté, qui la prive de toute compassion envers ceux qui meurent à cause d'elle dans des rixes (str.48). On voit le personnage évoluer, se durcir, s'enfoncer dans le péché, défier toute morale. Ailleurs le seul manquement à la morale des femmes – pieuses, chacune à sa manière- n'est le plus souvent qu'une fugace activité sexuelle réprouvée ou qu'une convoitise matérielle. Elles ne pèchent que pour leur plaisir, ou très rarement pour se venger du dédain d'un homme. Toutes destinées à l'imitation de la Mère de Dieu elles constituent un rempart contre la violence, leur action ne sort pas du cadre de l'intime alors que nous voyons bien ici que la beauté et la légèreté de Marie déchaînent la violence et qu'elle n'a aucun respect pour le sens du voyage à Jérusalem qu'elle bafoue par la pratique incessante de son art. Ces pèlerins de Jérusalem succombent à ses charmes et à son habilité :

Primerament los va tentando;
después, los va abracando.
E luego s' va con ellos echando,
a grant sabor los va besando.

Non abia hi tan ensenyado
siquier mancebo siquier cano,
non hi fue tan casto
que con ella non fiziesse pecado.
Ninguno non se pudo tener,
tant' fue cortesa de su mester (v.369-78).

Cette fille, qui s'était séparée de sa famille, qui s'était évadée « *como ladrón* », n'a peur de rien, elle ne craint ni sa mort ni celle des autres, n'a aucun sens religieux. Elle n'entend ni le reproche ni la souffrance, ne reconnaît aucune autorité. Son besoin de liberté est ainsi donné à la fois comme marginal et masculin. Plus encore que vassal rebelle qui se « *desnatura* » elle se dérobe au destin qui l'attend. Mais dès le moment où elle se prostitue sa vie est replacée dans un système social contraignant. Suzeraine des ses amants, maîtresse de leur débauche, elle entretient leur table et sa propre ivresse :

e pora fer todo su vicio,
los mantenie a grant deliçio
En beber e en comer e follía,
cuidaba noche e día (v.162-165).

Elle déploie la magnificence d'un seigneur féodal dont elle constitue ainsi une figure dégradée. L'inversion de la représentation d'un groupe d'hommes par Marie est une façon de plus de signifier sa différence du groupe des femmes, indistinctement réservé, humble et dépendant. Mais on retrouve dans ses paroles, lorsqu'elle s'apprête à partir pour Jérusalem, un discours chrétien préconstruit:

Por Dios, me digas tú, Sennyor,
si de Dios ayas amor,

¿ aquellos que sallen del drumón
a cuál parte van ho que omnes son? (v 294-297).

Ainsi s'exprime une doxa dans laquelle chacun a une place imposée. Il y a dans l'inversion des canons comme le début de ce travestissement qui caractérise le cheminement des diverses Maries :

Dios vos salve, jóvenes,
semejádesme buenos omnes.
Yo só de muy luenye nada
e só fembra deserrada (v. 334-337).

alors même que les hommes sont prisonniers de Marie comme elle même l'est du diable. ⁹

«Los jovens homnes de la cibdat
tanto son pressos de su beltat,
que todos fazién con ella su voluntat» (v.420-422).

Ils ne peuvent pas résister à sa volonté maléfique. Mais ils ne sont pas innocents, la relation est acceptée par les deux parties.

Jamais, au long du voyage vers Jérusalem, il n'est question de pèlerinage mais de la quête d'un lieu nouveau où exercer son art.

⁹ Connie L. Scarborough affirme: « los clérigos que componían y/o traducían la *Vida* [...] repiten una y otra vez que los hombres que entran en contacto con una mujer como María en realidad no tienen la culpa si tienen relaciones con ella. Lo atractivo de tal mujer le roba al hombre el libre albedrío, regalo de Dios que le da la libertad de escoger su camino en este mundo. La mujer encantadora derrumba el libre ejercicio de la voluntad y es a su belleza a lo que le echan la culpa por los pecados que de ella resulten ».

Dans la tempête elle ne prie pas : « non le prendié nigun pavor/ Nin llama al Criador » (v.382-383). Quand elle se trouve dépourvue de tout repère, quand elle ne connaît personne (v.402-420) elle décide de s'installer à Jérusalem « a mi mester me tornaré » (v.420-421), dépassant alors les limites de l'indécence. Le narrateur commente : « Ella fue tan peyorada/ Mejor le fuera non fuese nada » (v.418-419). Sa réprobation résonne en écho à la malédiction du père : « maldize essa hora en que nasciste » (v.120). Mais Marie, abandonnée, mal instruite des dangers du monde, se construit en personnage courageux qui dans l'adversité ne se plaint pas, s'exprime humblement et négocie sans revendiquer (v. 350-357). Et puis Ève reprend le dessus

Primerament los va tentando;
después, los va abraçando.

E luego s' va con ellos echando,
a grant sabor los va besando.

Non abia hi tan ensenyado
siquier mançebo siquier cano,
non hi fue tan casto
que con ella non fiziesse pecado.
Ninguno non se pudo tener,
tant' fue cortesa de su mester (v. 368-377).

Cette relation marchande soutenue par la *cortesía* de la jeune femme fait retomber le péché sur ses seules épaules ; la pratique amoureuse du siècle ici désignée n'en sort pas exaltée.

Dans la tempête Marie ne prie pas : « non le prendié nigun pavor / Nin llama al Criador » (v.382 383), mais, tentatrice inspirée par le démon aux aguets, elle lâche ses cheveux

Tanto la abia el diablo compresa,
que toda la noche andó en camisa.
Tolló la toqua de los cabellos,
Nunqua vio omne otros más bellos (v.386-389).

sans que pour autant Dieu la rejette : « Mas non le fizo ningun tuerto /que Dios la saco a puerto » (v.398-399). C'est l'infinie miséricorde présente dans la littérature mariale qui triomphe, sans que soit citée la Vierge qui n'apparaît qu'après le récit du seul épisode dramatique. La figure féminine de la protection est absente de cette première allusion à la bienveillance divine.

Arrivée sur la terre ferme, l'Égyptienne suit les pèlerins : « Metiósse entre'ellos en proçesión,/ mas non por buena entención » (v.430-432) et elle va connaître le châtement divin dans son expression sociale; elle ne peut pas rentrer dans l'église le jour de l'Ascension. Cette répression menée à la pointe de l'épée par des guerriers, dont la légion, image de la société féodale, la menace (v.443-450), est violente, subite et humiliante comme l'impuissance soudaine des séducteurs, comme l'infirmité des joueurs blasphémateurs qui la subissent dans les *Cantigas*. Rejetée, humiliée elle reconnaît la colère de Dieu : « *Vio cómo Dios le era sanyudo* » (v. 459). C'est le début de la repentance et de son expression :

aquí comiença a pensar
e de corazón a llorar.
D'amas manos tira a sus cabellos,
grandes feridas dio a sus pechos (v.455-458).

Marie dit sa première prière

Torno la cara on sedia

vio huna ymagen de santa Maria.
La ymagen bien figurada
en su mesura tajada
Maria quando la vio levoss
e en Pie antella se paro (v.473-478).

et c'est par le regard que Marie a compris l'ascendance de la Vierge, ce même regard qui est le premier vecteur de l'amour courtois et qui a fait que de nombreux jeunes hommes sont devenus des fiancés de la Vierge.

Los inojos ant ella finco
tan con verguença la cato
Atan piadosament la reclamo e dixo
Ay duenya dulce madre
que en el tu vientre toviste al tu padre
Sant Gabriel te aduxo el mandado
e tul' respondiste con grant recabdo ... (v.479- 483).

Cet étrange rapport amoureux contraste avec une autre relation de dépendance marquée du signe du péché, celle des hommes, prisonniers du diable eux aussi, avec Marie l'Égyptienne. Il attire sans doute l'attention sur le leurre que constitue l'amour courtois tel que suggéré par le portrait de la jeune Marie. Dans les *Cantigas* la substitution de la dame aimée par Notre Dame rétablira la dimension spirituelle d'une pratique qui aurait constitué un exutoire.

Dès ce premier contact l'Égyptienne s'adresse longuement à la Vierge en faisant montre d'une parfaite connaissance de l'histoire sainte (v.480-604). Soudain elle confesse une foi dont elle n'avait jamais donné la moindre preuve, et avec une telle intensité que, avant même son exil au désert, Marie l'Égyptienne pourrait recevoir

le titre de Mère Confesseur.¹⁰ Une voix l'exhorte alors à rejoindre les rives du Jourdain pour y recevoir le Corps du Christ avant de rejoindre le désert (v. 632-643). Ce passage au désert signifie la rupture avec le monde et peut être l'accomplissement d'un destin.

La rupture- ou le retour – va se manifester par une modification physique qui ne se déroule selon aucun rituel de dépouillement, seul le résultat nous est donné : « *Desnuda va sin vestidura* » (v. 695). Comme celui d'autres Mères du Désert qui vont vivre dans leur tombeau le corps de Marie se prépare à la venue de la mort. Ce qui semble le plus frappant dans son évolution c'est l'aspect de sa chevelure : de blonde et bouclée, elle s'est transformée en une terne tignasse : « *E los sus cabellos que eran ruuios/ tornaron blancos e suzios* ». C'est ce qui crée l'impression immédiate du travestissement, chose commune dans les vies de saintes médiévales. Toutefois Marie ne va pas jusqu'à parer son corps ni le couvrir de vêtements masculins, excepté le tissu que lui donne Zosime pour couvrir sa nudité. C'est son corps qui a pris son autonomie, a oublié la parure et la représentation. Il n'y a pas de travestissement mais une simple évolution vers la pureté, la sainteté, pas de virilisation

¹⁰ Selon la Conférence des évêques de France était Père celui qui a proclamé sa foi sans avoir souffert le martyre, mais qui n'est pas mort à cause de sa foi. Furent aussi proclamés confesseurs ceux qui consolident la foi de leurs frères par la prédication et l'exemple. Il y aurait 4000 confesseurs dont 700 femmes. Marta Pagán Mattos précise : « La Vida de Santa María Egipciaca es el relato de la conversión de esta mujer, una mujer que sobresale en el canon por la descripción de su actividad erótica desahogada en su vida y la rigurosidad igualmente intensa de su penitencia. Epítome de lo anti-virginal, entrega hiperbólica al exceso y corrupción corporal, Santa María Egipciaca viaja a lo largo del texto. La vida, en todo caso, se puede clasificar como la vida de una confesora, el tipo de santo que se arrepiente, confiesa sus pecados y se compromete a rectificar su camino mediante penitencia ».

mais presque une transmutation. St Jérôme a analysé le phénomène: «pour autant qu'une femme accepte de concevoir et de procréer, elle est aussi différente de l'homme que le corps l'est de l'âme. Mais qu'elle serve le Christ plus que le monde, alors elle cessera d'être femme et sera appelée un homme» (Villemur, 1999).

Marie n'a recours à aucun stratagème d'identification avec les hommes, alors que d'autres saintes prostituées qui ont connu presque la même aventure se travestissent pour échapper à la concupiscence masculine- au risque même, une fois travesties, de susciter celle des femmes (Anson, 1974). Comme Marie, Pélagie a renié son appartenance à Satan et reçu le baptême mais elle s'est conduite ensuite comme un homme, ses contacts ont été ceux qu'à un prédicateur, un saint ermite. Marie quant à elle s'est simplement retirée, elle ne reçoit pas, ne prêche pas ; elle se recueille et recueille la sagesse. Les indices de féminité tombent comme des oripeaux. Dans l'ascèse Marie oublie son corps, donc sa féminité : « Toda sse mudo dotra ffigura/ qua non ha panyo nyn vestidura ». Les plaisirs du sexe sont oubliés, les tourments du genre aussi. C'en est fini des amours, tarifées ou pas, même si, d'après Duncan Robertson, les relations entre Marie et Zosime sont plus ambiguës dans la *Vie* française antérieure et peut être plus empreintes de courtoisie.¹¹ Et ses cheveux, un jour éblouissants ne sont plus qu'un signe de l'état barbare dans lequel elle se vautre ou de son mépris pour ce corps que cachent des poils

¹¹ Duncan Robertson: «Following her confession, there develops between Mary and Zosimus a personal relationship, one in which charity takes on something of the character of courtly love. [...] He must protect the humility of the saint with the secrecy of a lover. [...] The holy one becomes for him a sort of amor de lonh. whom he awaits, at the appointed rendez-vous. in a state of extreme anxiety» (1980: 324).

emmêlés, inversion du signe de la féminité. Marie est passée par la repentance, elle fait pénitence mais elle ne connaît pas le martyre, simplement une souffrance brièvement évoquée et à laquelle elle n'essaie pas d'échapper :

cuand' huna espina le fin'a,
de sus pecados uno perdía,
e mucho era ella gozosa
porque sufrié tan dura cosa (744-748).

Souligner cette absence de travestissement permet de mieux appréhender le traitement par la *Vida* de la conception du genre dans la dévotion en ce début du XIII^e siècle dans lequel il ne saurait y avoir de femme différente de « La femme », quels que soient les artifices qu'elle déploierait. La statufication de la pècheresse, son corps comme une pierre noircie par le temps la constituent en icône du renoncement. Elle est passée du vagabondage sexuel, de l'errance spirituelle, à la concentration signifiée par sa volonté de se tourner vers l'orient et de ne plus bouger, une fois les yeux, le corps, clos :

envolvió sus cabellos,
echó sus braços sobre sus pechos,
premio los ojos bien convinientes
cerró su boca, cubrió sus dientes (v. 1315-1319).

Elle s'installe pour mourir comme le font les moines. Même s'il est évident qu'il s'agit, depuis le début du texte, de véhiculer les exigences du concile de Latran on remarque que son repentir n'est soutenu par aucun prédicateur. Loin de rechercher le conseil de saints hommes, elle ne rencontre que Zosime ce qui rend sa démarche conforme aux prescriptions du concile puisque leur dialogue

permet au moins de recueillir l'aveu de ses fautes : « Por Dios que me digas tu vida, Dimela en confesion/ que Dios te faga perdon » (v.1128-1130) et fait accéder la sainte à l'eucharistie demandée.

Marie exerce vis à vis des pratiques imposées une liberté spirituelle dont seraient incapables les « *varones* » de l'adresse. Elle reste étrangère à un ordre établi par toute parole autre que celle qui l'a envoyée au Jourdain. Et ce même Zosime, qui s'est écarté de son couvent comme tous ses frères, obéissant à l'injonction du père abbé, n'exige d'elle ni repentance ni surcroît de pénitence ; il est plein de révérence envers les choix de la sainte.

Et c'est aussi de ce renversement de la notion de genre que témoigne le trouble qui saisit Zosime devant ce corps asexué. Tertullien, cité par Frédérique Villemur, prétend que toute fille « au dessus de la honte sexuelle » est un « caprice de la nature », « un troisième sexe, *tertium genrum* ». Mais Marie n'est pas dans ce troisième genre, elle exprime sa honte d'être nue et demande à Zosime un linge pour se couvrir. Les anges, le troisième genre peut être, n'apparaissent ici que comme messagers, ils la nourrissent (v.769) et emmènent son âme aux cieux (v.1336-1339) mais ne contiennent pas plus son action qu'ils ne la justifient car elle possède la force et la prudence. Ils ne sont que les intermédiaires entre le ciel et la terre. Marie n'a pas besoin d'assistance ; elle a reçu directement l'appel et les dons des cieux pendant les visions. D'ailleurs, si dans les textes mariaux les femmes n'ont pas plus de visions que les hommes et si c'est la Vierge qui leur apparaît, ici nous avons dès l'abord un regard de Marie sur la Vierge ; après l'humiliation subie au seuil de l'église elle va engager elle même sa conversion.

Le miracle effraie, aussi ordinaire soit-il, il bouleverse les schémas de la sainteté, du genre, du déterminisme sexuel. Dans la *Vida* comme dans les *Cantigas* il renverse les cadres de la structuration sociale et l'irrationalité qu'il véhicule n'est pas traduite en termes

de spiritualité mais elle a plutôt ici un effet infantilisant sur son témoin, Zosime : « *Cuydos' que la fantasma fuese* » (v.1119). La puissance prophétique de Marie et les points sur lesquels elle s'exerce pointent son assimilation au groupe de « *varones* ». Devineresse et mage elle domine Zosime par sa connaissance et l'avertit : « *Mas quando verná aquel tienpo, / enfermo serás, tenlo por çierto* » (v.1182-1183). Quand d'autres saintes ont toujours préservé leur virginité Marie a toujours vendu ou donné son corps pour son propre plaisir. Il ne s'agit donc pas, dans son mépris du corps, simplement d'une transformation opportuniste mais d'une évolution adéquate à son nouveau rôle. La rédemption passe par une conscience de la vanité du corps féminin, ou peut-être ne passe-t-elle même pas par cette conscience, mais par une transmutation genrée, de la folie féminine à la sagesse des rois. Le changement physique signale le dépassement du stade de la repentance et le passage au stade de la conversion active. Marie ressemble fort à ce qu'aurait pu être une Mère du Désert mais n'est pas conseillère spirituelle des rois, à peine de Zosime. Peut-être ne peut-on pas être Mère et femme, créative et génitrice potentielle... pourtant les femmes du Moyen-Âge sont nombreuses à avoir rejoint le désert géographique ou le reclusoir, ou cherché refuge au couvent pour y obéir ; mais elles ne sont pas fondatrices, elles ne construisent ni barrages ni ponts. Anachorète, l'Égyptienne ne peut laisser tomber sa parole que dans l'oreille d'un cénobite qui, lui, pourra la partager plus amplement.

Il s'agit donc d'un retour vers une nature unique, parfaite parce que dépourvue d'attributs sexuels. Point de renoncement à la féminité mais la marque sans doute d'une évolution vers la sainteté par le mépris du monde. Ce retrait du monde prôné et pratiqué par Saint Bernard devient une réalité de la vie d'une femme et nous pensons alors à l'origine souvent noble, courtoise, de ces premiers frères cisterciens, aussi bien qu'aux controverses entre saint Ber-

nard et Abélard. L'agonie de la relation féodale se prolonge, et la courtoisie n'était qu'une façon de polir les relations de cour mais Bernard et ceux qui le suivent revendiquent là l'oubli de soi pour suivre le Christ.¹²

Marie, loin des doutes et des problèmes de simple statut que peut entraîner la vie dans le monde, suit les pas du Christ, sans s'identifier à lui, se convertissant en chaste dévote, image déformée de Marie Madeleine, la femme-apôtre. Elle répond à l'injonction de se rendre sur les rives du Jourdain (v. 634-643), éprouve la nécessité de partir au désert, où elle ne restera pas 40 jours mais 47 ans. La grâce dans laquelle est rentrée l'Égyptienne s'exprimera plus tard dans la rénovation des petits pains qui nourrissent la sainte : de trois pains rassis renaissent chaque jour des pains tout frais (v.762-765). Il n'est certes pas dit que leur multiplication soit l'œuvre de Marie mais c'est pour elle qu'elle est effectuée, elle résonne comme un écho du don de la manne qui tombe du ciel et nourrit le peuple élu ainsi que du contenu du Graal qui ne cesse de se renouveler. Marie n'accomplit pas encore de miracles mais elle en bénéficie. C'est en quelque sorte un stade d'initiation pour celle qui se trouve haussée au rang des bien-aimés du Christ.

Et la repentance l'éclaire, elle connaît le nom du moine retiré au désert Zosime, comme Dieu connaît celui de ses enfants. Ce détail lui confère une puissance d'intuition quasi divine :

Senyor, dixo ella, de Dios amigo,
muy de grado hablaría contigo,
que sé que buen consejo me darás,
que tú as nombre Gozimás (v.976-979).

¹² Cîteaux est fondé en 1115, en 1153 l'ordre a bâti 530 monastères.

[...]

Quando Gozimás se oyó nombrar,
bien sopo que Dios la fazié fablar
ca ella non sabié su nombre (v.984-986).

Comme le Christ encore Marie passe par les eaux purificatrices du Jourdain, Zosime la voit léviter (v.1100) avant de poursuivre sa quête au désert et marcher sur les eaux: « Sobre'ella agua vinié Maria/ cvom'si viniese por una via » (v.1236=1237).

Ce désert que parcourt Marie c'est aussi celui de bien d'autres héros fondateurs, partis pour mieux revenir au cœur d'un nouveau royaume ou d'un nouvel ordre confessionnel. Son départ s'est fait dans la discrétion mais aussi dans la honte, celle du péché et de l'évidence pour chacun des pèlerins présents du rejet de la pècheresse par l'Église. Elle paie en effet sa féminité : personne ne la regarde partir, elle n'a pas de compagnon d'infortune. Encore cette autonomie face aux prescriptions du monde qui demanderait une repentance manifestée par un retour honteux au bercail, par une soumission toute filiale, si Marie était fille, si elle avait des protecteurs, des parents ou un époux. On pense au Cid et à son départ douloureux, à sa traversée du désert, mais aussi aux vertus premières qu'il déploie. Ses exploits sont dans tous les esprits en ce début du XIII^e siècle quand les monarques Ferdinand III et Alphonse X, reprenant et remodelant le droit wisigoth, s'attachent à consolider un modèle de souverain qui pourrait perdre une partie de son autorité. Alphonse X sera éprouvé par une rébellion des nobles qui doutent de sa prudence presque autant que de sa magnificence. L'exaltation des vertus cardinales peut aider à reconstruire un modèle de roi, doté des vertus théologiques mais aussi de la force, de la prudence, de la justice et de la tempérance ; il pourrait fédérer à nouveau ceux qui s'écartent du schéma monarchique hérité, ceux qui seraient tentés

de parcourir seuls le même chemin, ceux qui n'attendent plus grand chose de rois qui, en 1212, ont franchi, unis, le pas décisif de las Navas de Tolosa.

La notion de genre intervient là. La démarche de Marie n'est pas si extraordinaire mais ce qui peut retenir notre attention c'est l'évolution de son image vers l'image de l'homme, un homme de pouvoir, d'autorité spirituelle. Marla Pagán Martos parle des vies de saints comme de *miroirs*, d'un effet de specularité qui finalement ne se produirait qu'en rapport avec la démarche du Christ car il ne s'agit pas, affirme-t-elle de porter une dévotion particulière aux prostituées repenties.¹³ La *Vida*, première adaptation castillane de la légende, s'élabore dans une période charnière pour les institutions ecclésiastiques et temporelles, au moment où doit se consolider la figure idéale du monarque ou de l'abbé à grand renfort de ces vertus portées par cet adjuvant qu'est la sainte, Mère du Désert. L'Égyptienne ne fait-elle pas preuve de prudence dans sa réponse immédiate à l'appel qui permettra son rachat, de tempérance par la qualité de son renoncement, de force et de courage, dans l'épreuve : « D'alli se levo Maria/ en su senyor novell se fia » (v.614-615).

¹³ Pagán Mattos, Marla : « En esta relación especular, el género hagiográfico, y en específico las vitae, ofrecen una de las instancias más notables por su afán de ofrecer más que el reflejo de un cuerpo. El género en sí mismo depende de la capacidad del relato por «contagiar» al lector/público con el afán de la fe y el martirio. La base de las vitae es reproducir el martirio y la imitación del cuerpo de Cristo en la historia como camino de la salvación en primer lugar, y como discurso de sanación corporal en segundo lugar. Por lo tanto, la función «especular» del género hagiográfico se ancla en la capacidad correctiva de lo ejemplar, la función emotiva de la piedad y la compunción y la función médica del discurso religioso la cual no sólo libera al santo de enfermedad, sino como por una especie de medicina empática sana a los lectores. »

Marie est au dessus des princes, elle ne reçoit pas de formation, ne consulte pour cultiver ces vertus aucun « miroir des princes » mais les déploie spontanément dès son passage à Jérusalem, son seul exemple étant le Christ. Comme le suzerain dont l'observation instruit les vassaux le Christ devient le seigneur auquel elle adresse des requêtes « Senyor Dios oy mi razon/ Pedir te quiero un galardón » (v.1264-65) et « Ya querria la soldada /que me tienes apareyada » (v.1268-1269) qui sont à la fois les requêtes de l'amant et celles du vassal. La Vierge Marie, de « duennya, dulce madre » (v.477-478) au début de la prière est devenue « reynna » (v.680). C'est le processus de rénovation, de restauration de l'éthique féodale, passé par le filtre du langage courtois qui est en marche. La permanence de la préoccupation courtoise, le jeu si puissant dans les *Cantigas* d'Alphonse le Sage d'« el amor a lo divino », soutiendront un demi-siècle plus tard cette nécessité de restaurer l'image de celui qui mène son peuple vers Dieu, qu'il soit monarque ou abbé.

Dans son désir de communication du message divin de l'amour, Marie va demander à Zosime de divulguer son histoire, comme elle enverrait un disciple en mission alors que d'autres versions de la légende, les versions antérieures dites orientales, font de Zosime, comme le fera la version suivante, le personnage central, celui qui est vraiment confesseur, transmet la foi, permet la connaissance (Scarborough, 1995). Marie en la racontant constitue sa propre vie en « exemplum » qui soutiendra la dévotion et la prédication.¹⁴

¹⁴ F. Delmas, en 1900 s'interrogeait, dans ses « Remarques sur la *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* » : « *La vie de Sainte Marie l'Égyptienne* est-elle une œuvre originale ? *La Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* ne serait-elle pas plutôt une imitation, un décalque d'une autre vie de saint plus connue du public lettré et qui lui aurait servi de cadre général ? », en l'occurrence de celle de saint Paul de Thèbes, ermite,

Le personnage a donné au texte sa puissance, celle de transformer le récit d'amours illicites en récit exemplaire Le courage (*fortitudo*) que suppose le désir de pénitence, de jeûne sexuel, la porte à entreprendre une autre tâche, celle de la propagation de la foi, elle passe par la patience pour arriver à la sagesse et à l'expression de sa magnificence : elle donne sa connaissance de Dieu.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALVAR, Manuel (ed.) (1967), *Poemas hagiográficos de carácter juglaresco*, Madrid: Aula Magna.
- ANSON, John (1974), "The Female Transvestite in Early Monasticism; The Origins and Development of a Motif," *Viator*, 5.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2006), «El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión». In VITSE, Marc (Coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, pp. 65-96.
- CÁRDENAS, Anthony J. (1996), « The desert experience as other world in the poem *Vida de Santa Maria Egipcíaca* », in BEER, Jeanette; HART, Patricia; LAWTON, Ben (Eds.), *Romance Languages Annual*, vol. 7, Indiana: Purdue University. Purdue Research Foundation, pp. 413-18.
- DELGADO Edmundo (2003), «Penitencia y Eucaristía en la conformación de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipcíaca: un paradigma de negociación cultural en la baja edad media», *Revista de poética medieval*, 10, pp.25-55.

qu'avait écrite Saint Jérôme à la fin du IV^e siècle, et dont la tombe fut, comme celle de Marie, creusée par des lions...

- DELMAS, François (1900), « Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne », in *Échos d'Orient*.
- KING, Margot, H. (1984), « Les Mères du désert. Un aperçu de la tradition anachorétique féminine depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen-Âge occidental », in *Pergamina Papers*.
- MARTIN Georges (2013), « Stratégies discursives et linguistiques du légiste. La 'naturalité' [*naturaliza*] dans le *Septénaire* d'Alphonse X le Sage (Castille, c. 1260) », *e-Spania* [En ligne], 15 | juin 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/22528> ; DOI : 10.4000/e-spania.22528.
- PAGAN MATTOS Marta (2013), « La anatomía del espejo: de la vida al retrato en *La Vida de Santa María Egipcíaca*, el *Espill* de Jaume Roig y *La Lozana andaluza* de Francisco Delicado », *Roda da Fortuna. Revista Eletrónica sobre Antiguidade e Medievo*, Volume 2, Número 2, pp. 155-177.
- PATLAGEAN Evelyne (1976), « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali*, 3a Série, XVII, II, pp. 597-623.
- PONCIANO OJEDA, Rodrigo (2003), « Conceptualización de la feminidad y del desierto en la Vida de Santa María Egipcíaca », *Revista de poética medieval*, 10, pp. 25-57.
- SCARBOROUGH Connie L. (1995), « Santa María de Egipto: la vitalidad de la leyenda en castellano » in Asociación Internacional de Hispanistas, *Actas XII*.
- VILLEMUR, Frédérique (1999), « Saintes et travesties du Moyen-Âge », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, URL : <http://clio.revues.org/253> ; DOI : 10.4000/clio.253.